

Schweizerische Theologische Umschau

**Zweimonatsschrift, verlegt vom Verein zur Herausgabe
des «Schweizerischen Reformierten Volksblattes», Bern**

INHALT:

Prof. Dr. W. Baumgartner, Basel

Die Bedeutung der Höhlenfunde aus Palästina für die Theologie

Pfr. Dr. Paul Marti, Bolligen

Zu Kurt Guggisbergs Fellenberg-Biographie

Pd. Dr. Ulrich Neuenschwander, Olten

Fritz Buris Theologie der Existenz

Prof. Dr. Fritz Buri, Basel

Neuere Literatur zum Problem der Hermeneutik

Preisausschreiben

Schweizerische Theologische Umschau

**Zweimonatsschrift, verlegt vom Verein zur Herausgabe
des «Schweizerischen Reformierten Volksblattes», Bern**

Prof. Dr. Fritz Buri, Basel, St.-Alban-Vorstadt 65, Schriftleiter
Pfr. J. Böni, Trogen; Pfr. Dr. W. Bremi, Basel; Prof. W. Kasser, Bern
Prof. Dr. V. Maag, Zürich; PD Dr. Ulrich Neuenschwander, Olten

Druck und Expedition: Büchler & Co., Bern

Inhalt: Prof. Dr. W. Baumgartner, Basel: Die Bedeutung der Höhlenfunde aus Palästina für die Theologie. Pfr. Dr. Paul Marti, Bolligen: Zu Kurt Guggisbergs Fellenberg-Biographie. – Pd. Dr. U. Neuenschwander: Fritz Buris Theologie der Existenz. – Prof. Dr. Fritz Buri, Basel: Neuere Literatur zum Problem der Hermeneutik. – Preisausschreiben.

Die Bedeutung der Höhlenfunde aus Palästina für die Theologie¹

Vorauszuschicken ist eine kurze Zeichnung der allerletzten Grabungen und des gegenwärtigen Standes der Forschung.

Da ist diese Siedlung Chirbet Qumran², an der Nordwestecke des Toten Meeres, 14 km südlich vom alten Jericho, auf einer Terrasse im südlichsten Zipfel der Jordanebene, just ehe die Randklippen ganz ans Meer herantreten. Ein größeres Gebäude, 30×37 m, weder ein gewöhnliches Wohnhaus noch ein Kastell. Darin ein großer Saal mit rundherumlaufendem niederem Bantett, Trümmern eines Holztischchens, zwei Tintenfässern und einem Tintenrest; in der Nähe ein großer Friedhof, 1100 Gräber in Reih und Glied, weder christlichen noch mohammedanischen Charakters. Die Baugeschichte ergibt sich aus den Grabungen von Ende 1951 und Frühling 1953 — der genaue Bericht über die wichtige letzte Grabung wird im Aprilheft der «Revue Biblique» erscheinen — mit ihrem architektonischen, keramischen und numismatischen Befund. Die ältesten Münzen aus der Zeit um 100 v. Chr. liefern ein Minimaldatum für den Anfang der Siedlung. Später wurde der Bau durch ein Erdbeben stark beschädigt, verstärkt wieder aufgebaut und dann durch starken Brand zerstört, nach dem plötzlichen Aufhören der Münzfunde gegen Ende des ersten jüdischen Aufstandes (66—70 n. Chr.), also vermutlich

¹ Nach einem Vortrag am Theologentag des Schweizerischen Vereins für Freies Christentum in Zürich, Februar 1954. — Vgl. meine Literaturberichte in der «Theol. Rundschau» 17, 1948/49, 329—346, und 19, 1951, 97—154, sowie H. Bardtke: «Die Handschriftenfunde am Toten Meer» (Berlin 1952, 2., wenig veränderte Auflage 1954); A. Dupont Sommer: «Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la mer Morte» (Paris 1953); G. Molin: «Die Söhne des Lichtes» (Wien-München 1954); H. H. Rowley: «The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls» (Oxford 1952); G. Vermès: «Les manuscrits du Désert de Juda» (Tournai 1953).

² Vgl. den letzten Bericht von Père R. de Vaux, «Rev. Bibl.» 60, 1953, 540 ff.

durch die Römer. Später wurde der Ort wieder bewohnt, aber anscheinend von anderen Leuten, die den großen Saal nicht mehr brauchten und aufteilten; ganz zuletzt scheint er Partisanen im zweiten jüdischen Aufstand als Stützpunkt gedient zu haben. — Wenn diese Ergebnisse endgültig sind — wie mir P. de Vaux schreibt, beginnt diesen Frühling die Untersuchung des kleineren, zweiten Gebäudes —, so sind sie von großer Bedeutung. Die Geschichte der Siedlung ist damit nach oben und unten bestimmt, wobei die untere Grenze schärfer ausgeprägt und wichtiger ist als die obere, und sie ist damit enger umgrenzt, als man meist annahm. Damit wäre der lange Streit um das Alter der Unterbringung der Handschriften in den Höhlen entschieden. Die spätesten Ansätze dafür, in der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends, waren ohnehin unmöglich geworden. Aber auch ein Ansatz im 3. oder 4. Jahrhundert (Driver, Kahle) ist nun in Frage gestellt. Die dafür geltend gemachten und zum Teil gewiß nicht leicht zu nehmenden Argumente paläographischer, orthographischer, sprachlicher und inhaltlicher Natur müssen von dieser neuen Situation aus genau überprüft werden; es wäre nicht das erstemal, daß neue Funde die bisher geltenden kritischen Normen zu revidieren zwingen.

In Spalten und Höhlen um Chirbet Qumran sind die bekannten Funde gemacht worden. Aus der ersten Höhle, 1 km nördlich davon, stammen die sieben Rollen, die im Frühling 1947 von zwei Hirten des Taamirestamms gefunden wurden und dann zum einen Teil in den Besitz der syrisch-orthodoxen Gemeinde in Jerusalem kamen und zum anderen in den der Hebräischen Universität. Als die einzigen Texte von größerem Umfang bilden sie heute noch den Grundstock alles Textmaterials. Die Ausräumung der Höhle im Frühling 1949 ergab außer Leinenfetzen von den Überzügen der Rollen und Scherben von den Krügen, in denen sie verwahrt waren, an die 600 Textfetzen. Und solche fanden sich auch in fünf weiteren Höhlen. Besonders reich war der Ertrag der im September 1952 entdeckten Höhle: die leider ganz schlecht erhaltenen Reste von weit über 70 Rollen. Aus mehr als 20 weiteren Höhlen hat man Wohnspuren aus derselben Zeit, namentlich Keramik identisch mit derjenigen aus Höhle I und aus Chirbet Qumran. — Alle diese Funde gehören zusammen und stammen von der Gemeinschaft, die in dem durch die einzelnen Fundstellen ungefähr umgrenzten Raum wohnten und in Chirbet Qumran ihren Mittelpunkt hatten. Die gefundenen Texte sind die Reste ihrer Bibliothek, die man sich in jenem Saal untergebracht denken darf und die dann in der Notzeit des ersten jüdischen Aufstandes in den verschiedenen Höhlen in Sicherheit gebracht wurde.

Daneben sind in den letzten Jahren im weiteren Umkreis noch andere Funde gemacht worden: im Wadi Murabbaat 18 km weiter südlich, in den Klosterruinen von Chirbet el-Mird hoch über dem Wadi en-Nar, dem alten Qidrontal, nordöstlich vom Kloster Mar Saba, sowie an andern, noch nicht festgestellten Orten. Diese hängen weder untereinander zusammen, noch haben sie etwas mit der Gemeinschaft von Qumran zu tun. Sie reichen auch beträchtlich tiefer hinab, umfassen christliche und arabische Texte, und so weit sie jüdische Geschichte betreffen, ist es die Zeit des zweiten jüdischen Aufstandes. Sie gehen uns darum hier nicht weiter an; einzig die Schreiben des Bar Kochba sind als Vergleichsmaterial von Interesse.

Das Ganze ist ein Fund von ganz einzigartigen Ausmaßen, eine schier

unglaubliche, über mehrere Jahre sich erstreckende Häufung von Funden in engem Umkreis, ermöglicht durch das spalten- und höhlenreiche Kalkgestein und das heiß-trockene Klima jener Gegend. Man hat vom «größten Handschriftenfund der Neuzeit» gesprochen (Albright), und die benachbarten Disziplinen haben allen Grund, uns darum zu beneiden. Freilich befindet sich dieses Material zum größten Teil in sehr fragmentarischem Zustande — außer jenen sieben Rollen sind es meist Fetzen kleinen und kleinsten Umfangs — und liegt bisher kaum zur Hälfte vor. Von den vier Rollen sind durch die Amerikaner drei publiziert, bei der aramäischen, vierten war es leider nicht möglich; von den drei Rollen in jüdischem Besitz ist es auch noch nicht eine. Eine Ausgabe der Fragmente aus Höhle I, von denen man erst ein paar kennt, ist im Druck. Vom letzten großen Fund hat man noch nicht einmal ein vollständiges Inventar. So sind denn Überraschungen nicht ausgeschlossen. — Und auch das, was bereits veröffentlicht ist, ist noch lange nicht erschöpfend verarbeitet. Das zeigt gerade die vorzügliche Bearbeitung der Habakukrolle durch Elliger (1953); etwas Ähnliches wäre auch für die übrigen Rollen dringend zu wünschen.

Immerhin glaubt man heute doch in mancher Beziehung klarer zu sehen als vor zwei bis drei Jahren. Auch dürfte die Zeit der großen Entdeckungen mit dem vergangenen Jahr zu Ende sein. Das ganze Gebiet ist von den Beduinen so gründlich abgesucht worden, daß große Funde nicht mehr sehr wahrscheinlich sind. Es ist möglich, daß die Beduinen noch allerhand zurückbehalten haben, um höhere Preise zu erzielen. Aber sehr viel wird es schwerlich sein. Und was aus ihren Händen nicht rasch in den Handel kommt, geht aus Mangel an sachkundiger Verwahrung unweigerlich bald zugrunde. So ist es schon möglich, mit der gebotenen Vorsicht von den bisherigen Ergebnissen und den dadurch aufgeworfenen Fragen zu reden.

I.

Frage man nach der Bedeutung der gefundenen Texte für das Alte Testament, so sei nur angedeutet, daß sie durch Bestätigung, Berichtigung und Ergänzung des alttestamentlichen Wortschatzes allerhand für das hebräische Lexikon abwerfen, wie durch abweichende Schreibung und andere Wortformen für die hebräische Grammatik und Sprachgeschichte (s. R. Meyer, «Vét. Test.» 3, 1953, 225 ff.).

Mehr wird interessieren, was sie für den Abschluß des alttestamentlichen Kanons ergeben. Um die Jahrhundertwende bestand bei Duhm, Marti und anderen eine starke Neigung, beträchtliche Teile der alttestamentlichen Literatur, besonders Psalmen und «unechte» Prophetenstücke, der makkabäischen und hasmonäischen Zeit zuzuweisen, wo die reichere literarische Überlieferung (besonders Josephus) Gelegenheit zur näheren Unterbringung zu bieten schien. Das ist unmöglich, wenn die Sekte, die Prophetenbücher als heilige Schriften behandelt und auslegt und deren Psalmen sich von denen des Psalters in ihren Formen deutlich abheben, selber bis ins 2. Jahrhundert hinaufreicht. Indes ist man von jenen Spätdatierungen schon seit langem immer mehr abgekommen. Nicht erst die Höhlentexte haben also jene Ansätze zur Strecke gebracht; sie bestätigen nur eine unabhängig davon

eingetretene Wandlung im kritischen Urteil. Das Buch Daniel, wo der Ansatz um 164 v. Chr. unumgänglich ist, bleibt dann eine Ausnahme; es steht aber auch erst im dritten Teil des Kanons, fehlt im «Hymnus auf die Väter» bei Jesus Sirach (um 180 v. Chr.), C. 44—49, und ist wohl das jüngste Buch im Alten Testament.

Anderseits geht es nicht an, die Tatsache, daß die beiden aufgefundenen Jesaiahandschriften das Buch im vollen Umfang seiner 66 Kapitel kennen, gegen die allgemein anerkannte Abtrennung eines Deutero- und Tritojesaia auszuspielen. Wir können ihr gerade nur so viel entnehmen, daß damals, im 2. Jahrhundert v. Chr., die Vereinigung schon vollzogen war. Die Entstehung des Buches liegt weiter zurück und wird von daher in keiner Weise erhellt.

Noch wichtiger ist das Ergebnis für die Geschichte des alttestamentlichen Textes. Bekanntlich sind die im Synagogendienst abgenützten Handschriften jeweils rasch ausgeschieden und bis zur endgültigen rituellen Beisetzung in einer besonderen Rumpelkammer («Geniza») verwahrt worden. Eben darum sind die hebräischen Bibelhandschriften alle verhältnismäßig jung; die ältesten vollständigen stammen aus dem 9. und 10. Jahrhundert. In den beiden Jesaiatexten (Jes. A und B), in den Textzitaten des Habakukkommentars und in den Fragmenten aus Ex., Lev., Deut. usw. hat man nun Handschriften, die rund 1000 Jahre älter sind, älter auch als die ältesten Handschriften der vielfach ja abweichenden Septuaginta (4. und 5. Jahrhundert). Mit Spannung fragte man sich beim ersten Bekanntwerden des Textfundes, welcherart der Text wohl sein werde. Und der erste Eindruck war für den Herausgeber des Jes. A selber eine große Überraschung wegen weitgehender Übereinstimmung mit dem Masoretischen Text (MT) und nicht mit der Septuaginta. Aber wenn man in der Presse von einer «glatten Bestätigung» des überlieferten Textes lesen konnte, war die Freude verfrüht. Auf Grund genaueren Vergleiches hat man für Jes. A über 3500 orthographische und 1500 sachliche Varianten errechnet. Gewiß sind die letzteren recht geringfügig und meist auch schlechter als der MT. Aber einige betreffen doch inhaltlich schwierige und textlich verdächtige Stellen, treffen gelegentlich auch mit hebräischen Varianten und gar mit modernen Konjekturen zusammen. Und für Habakuk kommt Elliger zum Ergebnis, daß der Text in den Zitaten wohl im ganzen dem MT entspricht und so weit dessen Alter und seine Zuverlässigkeit bestätigt, daß aber die in Habakuk recht zahlreichen Textverderbnisse meist auch schon in ihm vorhanden und danach älter sind (S. 58). Überhaupt verdirbt solches Verlangen nach einer massiven Bestätigung des MT, die nach allem, was wir von ihm wissen, ohnehin ausgeschlossen ist, nur den Blick für das, was die Handschriften tatsächlich für die Erhellung der frühen Textgeschichte bedeuten; und da sind dann Abweichungen sehr viel interessanter und wichtiger als Übereinstimmungen. Der in Jes. A und im Habakukkomm. vorliegende Text ist weder Vorstufe noch Entartung des MT, sondern eine selbständige Textüberlieferung, ein von den Bemühungen um Schaffung eines einheitlichen und maßgebenden Konsonantentextes noch unberührter «Vulgärtext» und eben damit bei all seinen Mängeln doch beachtlich und gelegentlich auch vorzuziehen. Vulgärtexte haben wir auch in Jes. B und in den Zusätzen zu Jes. A; in Schrift und Orthographie sind sie jünger und stehen schon dem MT nahe. Daß damit schon vor 70 n. Chr. dieser oder doch mindestens eine Vorstufe von ihm voraus-

gesetzt ist, muß überraschen, da man bisher diese Bemühungen um den Text später anzusetzen pflegte, in Zusammenhang mit der auf den Zusammenbruch von 70 n. Chr. folgenden inneren Reform des Judentums. Nach diesem neuen Befund hätten solche Bestrebungen also schon früher eingesetzt. Und Ähnliches ergibt sich aus der Entwicklung der Orthographie innerhalb der Texte.

Daß die Septuaginta mit ihren Abweichungen hier und sonst, selbst in den Fragmenten aus Jeremia («Rev. Bibl.» 60, 554), wenig zu Ehren kommt, mag in der heute ziemlich starken Reaktion auf die frühere textkritische Hochschätzung derselben manchenorts begrüßt werden. Aber wenn man auch ihren Abweichungen mit Recht kritischer gegenübersteht als früher, so sind sie damit nicht einfach aus der Welt geschafft, zumal sie doch vielfach Stellen betreffen, die im hebräischen Text Schwierigkeiten machen, und sich öfter auch mit hebräischen Varianten berühren. Es bleibt also die Tatsache, daß der hebräische Text damals in recht verschiedener Gestalt umlief. Die später vorhandene relative Einheitlichkeit der Textüberlieferung ist erst nachträglich geschaffen, so wie es auch beim Korantext der Fall war. Bestätigt wird das durch ein eben im «Bulletin of the American Schools of Oriental Research» 132, Dec. 1953, S. 15 ff., aus Höhle IV veröffentlichtes Fragment von I. Sam. 1 f., das vom MT stärker abweicht und der wichtigsten griechischen Handschrift, dem Vaticanus, nahesteht. Also auch innerhalb der Höhentexte ist diese andere Linie von Textüberlieferung vertreten!

II.

Unmittelbarer springt in die Augen, wie sehr die Funde unser Bild vom damaligen Judentum bereichern. Beruhte dieses wie unvermeidlich bisher im wesentlichen auf den verfügbaren literarischen Quellen, vornehmlich Josephus und dem Talmud, so treten diesen nun zeitgenössische Texte von urkundlichem Wert an die Seite.

Sehen wir uns einmal die Bibliothek der Sekte an. Aus allen sechs Höhlen zusammen ergeben sich etwa 200 Handschriften, erstaunlich viel für jene Verhältnisse; diese Leute müssen viel gelesen haben. Drei Gruppen von Literatur können wir da unterscheiden.

Einmal die Bücher des Alten Testaments. Anscheinend vollständig; denn die bisher nicht belegten (Richter, Sprüche, Hiob, Esther, Esra-Nehemia und Chronik) fehlen gewiß nur zufällig, wie wir ja auch im Neuen Testament nicht alle zitiert finden. Sie machen ungefähr ein Viertel des Gesamtbestandes aus. Manche sind mehrfach vertreten (Exodus, Jesaja, Jeremia, Daniel), und daß diese textlich öfter voneinander abweichen, scheint nicht gestört zu haben.

Dann die Apokryphen (einschließlich der «Pseudepigraphen») des Alten Testaments. Belegt sind sieben, die wir bislang höchstens in alten Übersetzungen besaßen: Jubiläen, I. Henoch und aus dessen Kreis das aramäische Lamechbuch, Testamente der zwölf Patriarchen, Tobit, Abrahamapokalypse und Martyrium des Jesaja; dazu Fragmente von anderen, unbekannten. Daß es gerade diese sind, dürfte nicht ganz zufällig sein; denn Jubiläen, Henoch

und Testamente stehen sich inhaltlich nahe. Vor allem haben sie eine ausgebildete Engellehre, und der in Jubiläen und Henoch ausführlich erzählte, aber auch schon in Jes. 24, 21 f. und ebenso im Neuen Testament (II. Petr. 2, 4 und Judas 6) vorausgesetzte Engelfall, der offenbar in diesen Kreisen eine große Rolle spielte und als Erklärung für das Übel in der Welt dem Sündenfall von Gen. 3 ernstlich Konkurrenz machte, hat sich in einem Fragment aus Höhle I gefunden. So haben sich die Apokryphen auch in dieser Sekte offenbar einer großen Beliebtheit erfreut. Wir müssen uns geradezu fragen, ob die scharfe Scheidung, die wir von der hebräischen Bibel her machen und die schon Josephus, aber eben als Sprachrohr der rabinischen Auffassung, bezeugt (contra Apionem I, 8), hier überhaupt bestand. Wenn wir bedenken, wie unbedenklich in der Septuaginta unter die Schriften des hebräischen Kanons andere gemischt sind und wie auch im Neuen Testamente in der Art des Zitierens keinerlei Unterschied gemacht wird, möchte man eher annehmen, daß hier der freiere und weitere «alexandrinische Kanon» — wenn man hier überhaupt noch von einem festen Kanon reden darf! — in Geltung stand, der ja auch die Bibel Jesu war.

Und als letzte Gruppe die eigenen Schriften der Sekte. Offenbar nicht gering an Zahl, wenn von jenen sieben Rollen vier dahin gehören. Darf man auch die zweite Gruppe etwa auf ein Viertel des Gesamtbestandes schätzen, so verbleibt für diese die ganze zweite Hälfte! Ordnet man sie nach Gattungen, so ergeben sich die folgenden.

Die Sektenregel (SR)³ vertritt erstmals den später aus Kloster- und Ordensregeln bekannten Typ; den näheren Vergleich muß man dem Kirchenhistoriker überlassen. Die Bestimmungen werden unterbrochen durch einen längeren Passus über die Natur des Menschen, und ein Lied und Gebet bilden den Abschluß. — Das führt zur zweiten Gattung, der religiösen Lyrik, hinüber, die sonst vor allem durch die «Hodajoth» vertreten ist, Dankpsalmen, die aber den Liedern in Luk. 1 f. oder den «Psalmen Salomos» näher stehen als den alttestamentlichen. Wer das redende Ich ist und welcherart die überstandene Not, läßt die Verwendung der stereotypen Psalmenwendungen leider nicht erkennen. Von der etwa 20 Stück umfassenden Sammlung sind erst 5 im Wortlaut bekannt. — Eine ganz neue Gattung, Auslegung älterer Prophetie im Lichte der eschatologisch verstandenen Gegenwart, tritt uns im Habakukkommentar (Hab.K.) entgegen, wozu noch die geringen Reste von Kommentaren zu Micha (Milik, «Rev. Bibl.» 59, 412 ff.), Jesaja (ebd. 60, 555 f.) und zum Psalter (Vermès, S. 31) gekommen sind. Die oft bestrittene Bezeichnung als Kommentar ist berechtigt, wenn man nur dabei nicht an einen modern wissenschaftlichen Kommentar denkt. Die Art der Auslegung hat Elliger (S. 118 ff.) gut herausgearbeitet. Scheinbar genau geht sie unter Verwendung einer festen Schulsprache und auch Allegorese und Wortspiel nicht verschmähend von Wort zu Wort, wirkt aber durch die völlige Ignorierung des Zusammenhangs atomisierend und bringt es so fertig, aus dem

³ Herausgegeben von Millar Burrows, New Haven 1950; die dort fehlenden Eingangskolumnen sind aufgefunden, aber noch nicht veröffentlicht, s. «Rev. Bibl.» 59, 1952, 203 f. Übersetzt von W. H. Brownlee, «The Dead Sea Manual of Discipline», New Haven 1951; auch in den eingeschlossenen Schriften von Bardtke, Molin und Vermès von Milik, «Verbum Domini» (1951) und von van der Ploeg, «Bibliotheca Orientalis» 1951.

alten Prophetenbuch die Ereignisse und Gestalten der eigenen Gegenwart herauszulesen: an die Stelle der Chaldäer von 1, 6 treten die «Kittäer» als fremdes Eroberervolk — Duhm hatte seinerzeit diese in den Text eingeführt! —; aus dem «Gerechten» 1, 4 wird der «Lehrer der Gerechtigkeit» (s. u.) und aus dem «Frevler» der «gottlose Priester» und «Lügenmann». Denn damals ging es tatsächlich um den Gegensatz zwischen diesem Lehrer, der ungerechtes Urteil, Krankheit und vielleicht auch Tod erleidet, und jenem Gegner, der ihn verfolgt und zur Strafe dafür schließlich seinen Feinden ausgeliefert wird. Und das Recht zu solcher Auslegung gewinnt man eben aus der Verkündigung jenes Lehrers, womit sich eine neue Art von Offenbarung anbahnt, wie sie auch in Dan. 9 vorliegt, nur daß dort die scheinbare Nichterfüllung den Ausgangspunkt bildet und ein Engel die rechte Deutung vermittelt. — Rätselhaft ist immer noch die Rolle, die vom «Krieg der Söhne des Lichtes», d. h. Juda, Levi und Benjamin, gegen die «Söhne der Finsternis», das Heer Belials und seine Helfershelfer aus Moab, Ammon usw. handelt und genaue Anweisungen gibt über Ausrüstung, Gliederung und Aufstellung der Truppen, über Signale, Gebete, die Ansprache des Hohenpriesters während der Schlacht usw. Ist es eine Anleitung zur Führung des heiligen Krieges oder eine Apokalypse, die von künftigen Ereignissen handelt? Die Eingangszeilen, auf die sich die letztere Auffassung vor allem stützt, sind noch nicht veröffentlicht. — Schließlich gehört aber auch noch irgendwie die «Damaskusschrift» (Dam.) aus der Geniza einer Kairenser Synagoge dazu, die Lehre der «Gemeinde des neuen Bundes im Lande Damaskus», deren Veröffentlichung 1910 nicht geringes Aufsehen erregte. Textausgabe von L. Rost, Berlin 1933, und von S. Zeitlin, Philadelphia 1952, übersetzt bei Bardtke und Vermès, auch in Charles, «Apocr. and Pseudepigrapha», 1913, II. Die Gemeinschaft, von der sie ähnlich wie die Sektenregel handelt, ist aus religiöser Opposition gegen die Machthaber in Jerusalem aus Juda nach Damaskus ausgewandert und hat sich dort als Gemeinde des «neuen Bundes» konstituiert. Da sie ebenfalls den «Lehrer der Gerechtigkeit» und den «Lügenmann» kennt, mit denselben Apokryphen vertraut ist und mit den Höhlentexten die Eschatologie, den Engelfall und sonst noch viele wichtige Begriffe und Wendungen teilt, hat man ihre Verwandtschaft mit der Qumransekte rasch erkannt. Daß sich ein Fragment von ihr in einer der Höhlen fand, hat das bestätigt und zugleich dem Streit um ihr Alter — die Ansätze schwankten zwischen dem 2. Jahrhundert v. Chr. und dem 11. n. Chr.! — ein Ende gemacht, sonst aber erst recht neue Probleme aufgeworfen (s. u.).

Trotz gewisser Verschiedenheiten gehören die Schriften dieser Gruppe nach der ganzen geistigen Atmosphäre wie nach Schrift und Sprache durchaus zusammen. Geschrieben sind sie in der aus der aramäischen Schrift entstandenen «Quadratschrift», deren früheste Belege dem 2. Jahrhundert v. Chr. angehören. Die althebräische Schrift ist nur im Gottesnamen und in einzelnen Texten, wie den Leviticusfragmenten, verwendet. Die Sprache ist, für jene Zeit überraschend, ganz überwiegend das Hebräische. Allein jene aramäische Rolle, die eine Tobithandschrift und ein paar andere aramäische Texte lassen zusammen mit handgreiflichen Aramaismen in diesem Hebräisch darauf schließen, daß man im Alltag aramäisch redete und das Hebräische nur für offizielle Zwecke als die altheilige Sprache beibehalten hatte. Mindestens halboffiziell sind ja auch jene Schreiben des Bar Kochba.

Von der Struktur und dem Leben der Sekte gewinnen wir aus der Sektenregel (vgl. H. Wildberger, «Evg. Theol.» 1953, 25 ff.) und der Damaskusschrift unbeschadet gewisser Unterschiede auch ein anschauliches Bild, zumal wenn wir dazu nehmen, was die Lokalität selber an die Hand gibt: Qumran in seiner ausgesprochenen Abseitslage als der Mittelpunkt, im Norden und Süden im Umkreis einiger Kilometer zerstreut in ihren Zelten, Hütten und Höhlen die Mitglieder. Ihre Zahl wird man auf ein paar hundert schätzen dürfen; der große Friedhof ist das Ergebnis von mehr als einem Jahrhundert. Trotz der losen Siedlungsweise ist es eine geschlossene Gesellschaft, schon mehr ein Orden: «Einung» (*jachad*) und «Einung Gottes» genannt oder «der neue Bund». Und die Häufigkeit der Ausdrücke «dem Bund beitreten» und «die dem Bund Beigetretenen» als Bezeichnung für die Mitglieder läßt die diesem Begriff beigelegte Wichtigkeit erkennen; es gab auch eine jährliche Erneuerungsfeier für den Bundesschluß. Die Einung ist hierarchisch gegliedert: an der Spitze, wenigstens nach Dam., ein «Censor» (*Mebagger*), dann die Priester und Leviten, die Ältesten und schließlich «die Vielen», die Masse der Laien. Auch Frauen und Kinder gehören dazu. Ein Zölibat besteht also nicht; nur Ehescheidung ist verpönt. In den Gräbern hat man auch weibliche Skelette gefunden, und der unveröffentlichte Eingang der Sektenregel muß ausführlich von der stufenweisen Erziehung der Jungen reden. Man wird aber in diese Gemeinschaft nicht hineingeboren, sondern muß aufgenommen werden, wobei strenge Auslese geübt wird. Erst nach zwei Probejahren und drei Prüfungen wird der Novize volles Mitglied, kann aber bei gewissen Verstößen gegen die Regel auf eine niedererere Stufe zurückversetzt werden.

So leben, essen, beten sie zusammen, in Gruppen von zehn unter einem Priester. Sie studieren das Gesetz, schichtenweise auch des Nachts. Sie nehmen ihre Tauchbäder unten im Meer, um der Forderung höchster Reinheit zu genügen; «Männer der Reinheit, der Heiligkeit» ist eine Bezeichnung der Vollmitglieder. Was sie zum Leben brauchen, gewinnen sie dem kargen Boden ab und leben im übrigen in Gütergemeinschaft; kaum zufällig sind Münzfunde nur in Chirbet Qumran, nicht an den Einzelwohnstellen gemacht worden. Die «Versammlung» wird im oder beim Hause stattgefunden haben. Ihr geordneter Verlauf ist durch besondere Bestimmungen gesichert. Jeder hat seinem Rang entsprechend seinen bestimmten Platz und darf nur reden, wenn er an der Reihe ist; und je nach Wohlverhalten und Einsicht werden sie wie Schüler befördert oder zurückversetzt. Über dem Wandel der Mitglieder walten strenge Aufsicht und ein ausgeklügeltes Strafsystem, das mit Reduktion der Speiseration um ein Viertel und mit Ausschluß arbeitet: je nach Vergehen von zehn Tagen bis zu zwei Jahren und mehr, in ganz schweren Fällen für dauernd. Auch ganz rationale Bestimmungen sind theologisch unterbaut; die auf 60 Jahre bestimmte Altersgrenze für Richter beispielsweise damit, daß Gott den Menschen wegen ihres Abfalls schon vor ihrem Ende den Verstand nehme (Dam. X, 8—10).

Aus der Ideenwelt der Sekte sei erwähnt, daß vor allem «Reinheit» und «Wahrheit» wichtige Begriffe sind. Gehorsam gegen Gott und Bruderliebe stehen nebeneinander. Heiliger Wandel ist selbstverständlich. Am Gesetz und seinen Forderungen hält man unbedingt fest. Aber man kennt auch die Umkehr, die Buße (*schub*); «von der Sünde Bekehrte» ist eine andere Bezeichnung für die Mitglieder, und selbst dem Abgefallenen, so er nur reuig

zurückkehrt, wird während zweier Jahre Gelegenheit zur Bewährung gegeben. Man weiß, daß auch Ströme und Meere von Reinigungswasser nicht helfen, wenn die rechte Gesinnung fehlt (SR III, 4 f.), und daß der letzte Entscheid über den Menschen, seine «Rechtfertigung» (*mischpat*) einzig in Gottes Erbarmen liegt (SR XI, 1—9, 10—16). Auch von den «Geheimnissen» (III, 23, IV, 18, XI, 15) und «der «Tiefe» Gottes ist die Rede (SR XI, 19). Eigenartig ist die Anthropologie (SR III, 13—IV, 26). Zwei Geister ringen im Menschen um die Herrschaft, der der Wahrheit und der des Unrechts. Darnach zerfällt die gesamte Menschheit in zwei Gruppen, die «Söhne des Lichtes» und die «Söhne der Finsternis», von denen man sich völlig fernhalten soll; das Gebot, sich abzusondern (*hibbadel*), ergeht immer wieder. Entsprechend ist auch der ganze Kosmos gesehen, wo der «Fürst der Lichter», der «Engel der Wahrheit» mit Belial, dem Engel der Finsternis und Verkehrtheit, kämpft. In diesem Streit werden die Kinder des Lichtes unterstützt vom Gott Israels und dem Engel der Wahrheit, bis schließlich, am Ende dieses Äons, die Herrschaft Belials ihr Ende findet. Und dieses Ende glaubt man ganz nahe; man steht schon in der letzten Generation drin. So ist es ein dualistisches Menschen- und Weltbild, wie es das Alte Testament nicht kennt; aber der Dualismus ist überdeckt vom alttestamentlichen Gottesgedanken. Diese Verbindung zieht sich, wenn auch nicht überall im gleichen Maße ausgeprägt, durch alle Schriften hindurch.

Läßt sich die Sekte mit einer aus der Literatur bekannten Größe gleichsetzen? Da hat sich früh der Name der Essener angeboten. Was Philo und Josephus von deren Lehre, Institutionen und Lebensweise erzählen (siehe Schürer, «Gesch. d. Jüd. Volkes» II⁴, 1907, S. 651 ff.), deckt sich weithin und bis in Einzelheiten hinein (in der Versammlung nicht ausspucken, den Redner nicht unterbrechen usw.) mit dem Inhalt unserer Texte. Und wie Plinius ihre Wohnstätte am Toten Meer schildert, scheint Chirbet Qumran wie auf den Leib geschnitten. Kleinere Unterschiede kommen dagegen nicht auf. Der Name «Essener» möchte verschiedene, nicht in allem ganz gleiche Sekten decken. So erfreut sich diese Gleichsetzung heute weitgehender Zustimmung. Wenn es nicht direkt Essener waren, so war es doch eine den Essenern sehr nahestehende Gemeinschaft.

Mit unserem Wissen um die Geschichte der Sekte ist es leider immer noch schlecht bestellt. Wenn die Siedlung von Chirbet Qumran erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts entstanden zu sein scheint, so muß doch die Gemeinschaft selber bei ihrem festen Gefüge und ihrer reichen Bibliothek älter sein. Ihre stark betonte Gesetzestreue legt es nahe, sie mit den Frommen der Makkabäerzeit, den Chasidim, gräzisiert als Asidaioi, in Zusammenhang zu bringen. Deren Name kommt allerdings in unseren Texten bisher nicht vor. Aber wenn sie in I. Makk. 2, 42 umschrieben werden als *pas ho hekusia-zomenos tō nomō*, «alles solche, die sich freiwillig dem Gesetze zur Verfügung stellten», was nichts anderes ist als die griechische Wiedergabe des hier häufigen hebräischen *hammitnaddeb* — jenes griechische Verb und das entsprechende Substantiv finden sich nur in solcher Übersetzungsliteratur — und wenn Philo die Essener als *hekusioi* bezeichnet, so darf der Zusammenhang als gesichert gelten. Einer Herleitung ihrer Schriften aus vormakkabäischer Zeit (Rowley, Vermès) ist das allerdings nicht günstig. Von den

Chasidim pflegt man die Pharisäer herzuleiten, und mit diesen hat man auch unsere Sekte zusammenbringen wollen (de Vaux u. a.). Aber daß die zadokidischen Priester die führende Stellung innehaben, «Hüter des Gesetzes» heißen und ihre Regel alleingültig scheint (SR V, 1—3 und dazu Brownlee, S. 19), klingt viel eher antipharisäisch und sadduzäisch; auch die Auslegungsweise des Hab.K. ist gerade nicht die der Rabbinen (Elliger, S. 157 ff.). Doch tut man wohl überhaupt besser, nicht das ganze damalige Judentum einfach nur unter diesem Gegensatz zu sehen. Gerade unsere Texte lehren uns daneben noch ein anderes, mehr sektiererisches Judentum kennen, das zum Teil noch aus anderen Quellen gespeist war.

Und da dürfte nun dem Fund eines Fragmentes der Damaskusschrift in einer der Höhlen einige Bedeutung zukommen. Denn wenn man bisher in der Damaskussekte meist eine jüngere Phase der Qumransekte sah — von hier vertrieben, hätten sie in Damaskus eine neue Heimat gefunden und sich dort neu organisiert —, so wird das nun unmöglich. Jene Auswanderung nach Damaskus, von der die Schrift selber redet, muß früher geschehen sein. Wenn es dafür einer besonders günstigen politischen Situation bedurfte, so könnte man mit A. Bertholet und Bo Reicke an die Zeit um 90 v. Chr. denken, wo Demetrius III. von Damaskus, ein letzter Seleuzide, von den Chasidim gegen den hasmonäischen Priesterfürsten Alexander Jannäus zu Hilfe gerufen wurde. Aber die Qumransiedlung ist ja schon um Jahrzehnte älter, und eine solche besondere politische Lage war vielleicht gar nicht nötig. Und von Damaskus müssen sie ja auch schon wieder zurückgekommen oder muß zum mindesten ihre Regel zurückgebracht worden sein. Wenn aber diese Beziehung der Sekte zu Damaskus für so wichtig erachtet wurde, daß sie der Gemeinschaft den Namen gab, dann muß das doch wohl seinen Grund haben. Hat etwa ihre Lehre dort eine wesentliche Umgestaltung erfahren? Wir werden später auf diese Frage zurückkommen.

Die weitere Geschichte der Sekte sollte sich, möchte man meinen, am ehesten der Habakukrolle entnehmen lassen, die ja in der oben beschriebenen Weise die Geschichte ihrer Zeit in das Prophetenbuch hineinliest. Aber leider geht das nicht so leicht und relativ sicher wie bei Dan. 11. Selbst die «Kittäer» als Bedrücker sind nicht eindeutig: sind es die Griechen — die Kriegsrolle unterscheidet solche von Ägypten und solche von Assur, d. h. doch wohl Ptolemäer und Seleuziden — oder vielleicht nun die Römer, wie schon Dan. 11, 30? So stehen sich hier heute noch die verschiedensten Deutungsversuche gegenüber, von der vormakkabäischen bis in die hasmonäische und die römische Zeit hinab, ohne daß eine von ihnen irgendwie durchschlagend wäre. Am meisten hat noch die Deutung der Kittäer auf die Römer für sich, da es von ihnen heißt, daß sie «von den Inseln des Meeres kommen» (III, 11) und ihre Standarten verehren (VI, 4 f.). Aber es ist bezeichnend, daß Elliger, dessen stilistische Beobachtungen sich auch nach dieser Seite als wertvoll erweisen, wohl im allgemeinen die Deutung auf die Römerzeit (65 v.—70 n. Chr.) akzeptiert, eine genauere Unterbringung in der zweiten Hälfte dieses Zeitabschnittes aber nur mit größter Zurückhaltung vorträgt (S. 226 f.). Denn jeder Versuch einer durchgehenden Interpretation im einen oder anderen Sinne bewegt sich bei der Unbestimmtheit und Mehrdeutigkeit der meisten Aussagen auf sehr unsicherem Boden. Und vollends im Zwielicht bleibt die Person des Lehrers der Gerechtigkeit, wo auch Du-

pont-Sommer, der entschiedenste Verfechter der römischen Beziehung, keine Deutung wagt. Hier sind die Worte des Kommentars auch so affektgeladen, daß es schwer hält, die tatsächlichen Größenverhältnisse der betreffenden Ereignisse richtig zu erfassen. Ging es dabei um mehr als um die Maßregelung eines renitenten Priesters, der in seinem Kreis allerdings eine führende Rolle spielte (Elliger, S. 265 ff.)?

Vom Ende der Siedlung künden nur die brandgeschwärzten Ruinen. Sonst scheinen die Essener diese Katastrophe überlebt zu haben. Aber nach Josephus (Bell. Jud. II, 8, 10) hatten sie damals viel zu leiden, und nach dem nicht so weit abliegenden Jericho kamen die römischen Legionen (ebd. IV, 8, 1 u. 9, 1).

III.

Alles was sich über die Sekte feststellen läßt, geht ohne weiteres die neutestamentliche Forschung in hohem Maße an; denn räumlich wie zeitlich stehen wir in allernächster Nähe des erstehenden Christentums. Eben zu der Zeit, wo die Siedlung in ihrer höchsten Blüte stand, trat am Jordan, nur zwei bis drei Stunden entfernt, Johannes der Täufer mit seinem Bußruf auf und ließ sich Jesus von ihm taufen. Haben die beiden von der Siedlung gewußt? Wahrscheinlich doch!

Schon wie sich uns das Bild der Sekte präsentierte, erinnert stark an die urchristliche Gemeinde ⁴: eine ähnliche Form von Gemeinschaft mit entsprechenden Institutionen und auch ähnlichen Schwierigkeiten. Die Gütergemeinschaft bringt die Versuchung mit sich, beim Beitritt etwas vom bisherigen Besitz zurückzuhalten (s. Act. 5, 1—11); hier ist dafür Ausschluß für ein Jahr vorgesehen (SR VI, 25). Wie nach Matth. 18, 15 ff. soll man auch hier mit dem sündigen Bruder erst unter vier Augen reden, ehe man die Sache vor die Gemeinde bringt (SR VI, 1). Auch hier treffen wir die aus Gal. 5, 19 ff., Eph. 5, 5, bekannte Form des Lasterkatalogs (SR IV, 9 ff.). Auch hier ist das Tauchbad im Gebrauch (SR V, 13), wenn auch anscheinend als täglicher Brauch, und eine sakramentale Mahlzeit (im Eingang der SR, s. o.). Auch hier wird die Ehescheidung abgelehnt (Dam. IV, 20 ff.). Auch hier lebt man stark im Alten Testament. Man greift dieselben Stellen daraus auf: das «in der Wüste bereitet den Weg» (Jes. 40, 3) im SR VIII, 13 f. wie bei Johannes dem Täufer (Mk. 1, 3), oder «den willigen Geist» und das «zerschlagene Herz» von Ps. 51, 14—19 in SR VIII, 3 wie in Mk. 14, 38. Auch hier liest und versteht man die Propheten und wohl die Schrift überhaupt im Blick auf die Gegenwart und hat dafür eine eigene Methode und Terminologie ausgebildet; vielleicht lohnte es sich, damit einmal die Auslegungsweise des Hebräerbriefes zu vergleichen. Daß die Rabbinen alttestamentliche Stellen entgegen ihrem Wortlaut messianisch verstanden haben, ist bekannt. Im Bulletin (s. o.) 132, S. 8 ff. sucht nun Brownlee auf Grund einer Variante in Jes. A zu 52, 14 nachzuweisen, daß die in Luk. 24, 13 ff. vorausgesetzte und immer noch nicht belegbare Vorstellung eines leidenden Messias im Kreis unserer Sekte mit solcher Methode aus jener Stelle und aus Dan. 9, 24 gewonnen wor-

⁴ Vgl. die Antrittsvorlesung von Bo Reicke, «Die Verfassung der Urgemeinde im Lichte jüdischer Dokumente», Theol. Ztschr. 10, 1954, S. 95 ff.

den sei. Und das die Sektenregel beschließende Lied könnte man sich ganz gut im Neuen Testament, etwa bei Paulus denken; in einer nordamerikanischen Kirche hat es bereits leicht bearbeitet Aufnahme in die Liturgie gefunden.

Freilich hat diese Ähnlichkeit bald ihr Ende. Bezeichnende Unterschiede ergeben sich gleich bei den Priestern und Leviten an der Spitze der Hierarchie; oder in der geringeren Rolle, die Frauen und Kinder hier spielen: Frauen um den «Lehrer der Gerechtigkeit» wie um Jesus und Worte über die Kinder in seinem Munde wie im Munde Jesu kann man sich nur schwer vorstellen. Weiter in dem starren Straftarif auch für verhältnismäßig kleine Vergehen: zu den 30 Tagen Ausschluß für den, der in der Versammlung einschläft, vergleiche man Paulus und Eutychus, Act. 20, 7 ff. Dann in der unfruchtbaren Gesetzlichkeit z. B. in der Sabbatheiligung, wo es ausdrücklich verboten wird, einem in eine Zisterne gefallenen Tier zu helfen (Dam. XI, 13 f.), was für Jesus und seine Umgebung ganz selbstverständlich ist (Mth. 12, 11) und was auch im Talmud wenigstens teilweise erstrebt wird (Bab. Schabb. 128 b). Endlich in dem aus jenem Dualismus fließenden selbstgerechten Konventikeltum, wo das Liebesgebot ausdrücklich auf die Glaubensbrüder beschränkt und für die anderen durch ein Haßgebot — sogar «mit ewigem Haß» — ergänzt wird (SR I, 9 f., IX, 21 f.; darf man damit Mth. 5, 43 kombinieren?) und wo die Leviten die Aufgabe haben, alle Außenstehenden, die «Söhne des Frevels», feierlich zu verfluchen (SR II, 4 ff.); daher dann jene trostlose Selbstabkapselung, gegenüber dem Wort Jesu vom «Salz der Erde».

So macht die Sekte einen zwiespältigen Eindruck, und all das Sympathische und Wertvolle, das sie ohne Frage hat, kommt darüber nicht zur rechten Geltung. Und wenn wir, um ehrlich zu sein, zugeben müssen, daß ähnliche Enge und Unduldsamkeit und geistliche Überheblichkeit auch oft genug in der Geschichte des Christentums aufgetreten sind, so ist dabei ein Unterschied: hier in der Sekte gehört dergleichen von Anfang an und grundsätzlich dazu und ist in Regel und Lehre verankert. So bleibt die Sekte eine innerjüdische Größe und geht zugrunde.

Aber solch summarisches und unbeschwertes Vergleichen muß nun doch noch durch eine genauere Untersuchung des gegenseitigen Verhältnisses ergänzt werden. Es handelt sich ja nicht bloß um den allgemeinen Eindruck ähnlicher Gemeinschaften in einer ähnlichen Situation. Die Übereinstimmung geht tiefer. Auch im Christentum haben wir es mit einer Gemeinschaft zu tun, die sich im Gegensatz weiß zur ganzen Welt und in einem kosmischen Dualismus Licht—Finsternis lebt. Gelegentlich schon in der synoptischen Überlieferung und vor allem dann im Johannesevangelium und bei Paulus treffen wir ebenso Licht, Leben, Wahrheit als wichtigste Begriffe und dieselben Antithesen Licht—Finsternis, Wahrheit—Lüge, d. h. eben die Dinge, die sich weder aus dem Alten Testament noch aus dem Judentum verstehen lassen, aber ganz in der Linie jenes in der Sekte waltenden Dualismus liegen. Und umgekehrt haben wir in den Sektentexten für seltene und auffallende neutestamentliche Ausdrücke wie *sôma tês sarkos* (Kol. 1, 22; Hab-K. IX, 2 *gwjt bsrw*) oder *sark hamartias* (Röm. 8, 3: SR XI, 9 *bsr 'wl*) nun zum erstenmal die hebräischen Äquivalente. Wie wertvoll die Beziehung dieses Materials zur Klärung wichtiger neutestamentlicher Begriffe wie Ver-

suchung, Sünde, Fleisch, Geist, werden kann, zeigt der Aufsatz von K. G. Kuhn, «Ztschr. z. Theol. u. Kirche» 49, 1952, 200 ff.

Damit soll beileibe nicht der so nützliche (Strack-)Billerbeck verächtlich gemacht werden. Wohl aber bedarf er mit seinem reichen rabbinischen Material nun einer Ergänzung aus dem Bereich des weniger offiziellen, aber gerade damit dem Christentum um so näher stehenden sektiererischen Judentums. In den Arbeiten von Brownlee, Kuhn u. a. ist schon viel derart zusammengetragen. Aber ganz richtig kann man an diese Aufgabe natürlich erst herangehen, wenn einmal allés Sektenmaterial zugänglich ist. Das Ergebnis dürfte verschieden ausfallen: Neben vielem, was im rabbinischen Schrifttum eben keine Parallelie hat, gewiß auch manches, was beiderseits vorhanden ist, und dann wohl auch, wie in jenem Fall des am Sabbat verunfallten Tieres, gelegentlich ein Zusammengehen von Neuem Testament und Rabbinen gegen die Sekte. Wie sich das verteilt und warum, wird Stoff für weitere Untersuchungen geben.

Eben solch engere Berührung zwischen dem Neuen Testament und der Sekte heischt aber eine Erklärung. Und diese hat man auf verschiedenem Weg versucht.

Man hat gemeint, es handle sich um eine ebionitische Sekte, d. h. um ein sektiererisches Judenchristentum (J. L. Teicher, «Ztschr. f. Religions- u. Geistesgeschichte» 3, 1951, 1953 ff.). Hinter dem «Lehrer der Gerechtigkeit» stünde danach Christus und hinter dem «gottlosen Priester» Paulus, der in diesem Kreis eben als ein falscher Apostel galt. Allein da müßte man doch vor allem in den Liedern deutlichere christliche Töne erwarten; tatsächlich gibt es auch nicht eine einzige Stelle in den Texten, die notwendig auf einen Christen als Verfasser führt. Überdies scheitert diese These schon rein zeitlich; denn mit dem Jahr 70 beginnt überhaupt erst die Geschichte dieses Ebionitentums.

Andere meinten, hier einen Einblick in die unbekannten Hintergründe des Christentums zu erhalten. Dies sei der Boden, aus dem es hervorgegangen. Als Brücke schien sich dann die Gestalt Johannes' des Täufers darzubieten. Man hat ihn zum Essener machen wollen, oder mindestens zu einem ehemaligen Schüler von Qumran. Aber auf das «und er war in der Einöde» Luk. 1, 80 darf man sich jedenfalls dafür nicht berufen, da dies der Abschluß der Kindheitsgeschichte ist. — Am weitesten in dieser Richtung ging der Pariser Semitist A. Dupont-Sommer in seinen «Aperçus préliminaires» von 1950 (S. 120 ff.). Er ließ das Christentum geradezu aus dieser essenischen Sekte herausgewachsen sein und wollte vor allem eine weitgehende Entsprechung zwischen jenem Lehrer und Person und Werk Jesu Christi finden, wobei die Priorität ganz auf Seite der Sekte läge. Das nachzuweisen gelang ihm freilich nicht, und da er es seitdem in seinen «Nouveaux aperçus» (S. 191 ff.) ganz hat fallen lassen, braucht man sich dabei nicht weiter aufzuhalten. Eher kann man ihm zustimmen, wenn er jetzt unter Ablehnung eines direkten Abhängigkeitsverhältnisses die Beziehung so sieht, daß die Sekte — und wahrscheinlich, möchte man hinzufügen, eben sie nicht allein, sondern andere neben ihr — mit ihrem regen geistlichen Leben, ihrer strengen Sittlichkeit, großen Opferwilligkeit und glühenden Hoffnung dem Christentum vorgearbeitet und den Weg geebnet habe. Der Selbständigkeit des

Christentums tut das keinen Eintrag. Sie ist schon in jener Andersartigkeit des Christentums gegeben und vom Geheimnis der Person Jesu nicht zu trennen.

Aber damit ist jene dualistische Linie bei Paulus und Johannes noch immer nicht erklärt, und das spitzt sich nun zu einem schwierigen religionsgeschichtlichen Probleme zu. Kuhn hat in einer seiner ersten Arbeiten («Ztschr. f. Theol. u. Kirche» 47, 1950) gemeint, in dieser «Sektenfrömmigkeit gnostischer Struktur» den eigentlichen Mutterboden dafür gefunden zu haben, während die letzte Heimat in der Predigt Zarathustras zu suchen sei, die eben mit dieser Sekte ihren Einzug in das Judentum halte. Als Beweis dafür bringt er neuerdings (ebd. 1952, S. 296 ff.) aus den Gathas Zarathustras Yasna 30 als ein Gegenstück zu jenem anthropologischen Traktat in der Sektenregel bei und muß anderseits feststellen, daß der Gegensatz Licht-Finsternis erst auf einer jüngeren Stufe von Zarathustras Religion (5.—3. Jahrhundert) zu belegen sei. Vor allem aber betont er jetzt, daß es sich nicht um Gnosis handle; dieser Dualismus sei bereits bei Zarathustra vorhanden und sei ethischer, nicht physischer Natur. Aber ersteres ist kein Gegenbeweis, da auch der gnostische Dualismus letztlich auf Zarathustras Religion zurückgehen wird. Und wie es mit dem Dualismus der Sekte steht, dürfte nicht so leicht zu entscheiden sein; die grundlegende Unterscheidung von Söhnen des Lichtes und Söhnen der Finsternis scheint mir doch mehr nach der physischen Seite zu gehen, und auch das mehrfache Betonen von «Weisheit» und «Einsicht» klingt jedenfalls gnostisch. Vor allem aber ist der neutestamentliche Dualismus deutlich gnostisch und mit dem bekannten gnostischen Erlösermythus verbunden, der unserer Sekte fehlt, während er in den Oden Salomos wie in den manichäischen und mandäischen Texten eine so große Rolle spielt. Das verbietet m. E., den Zusammenhang zwischen der Sekte und dem neutestamentlichen Dualismus allzu eng zu sehen. Wie ich schon anderwärts ausführte («Theol. Rdsch.» 1951, S. 147 f.), kann das Verhältnis darum nicht das von Mutter und Tochter sein, sondern höchstens das von Geschwistern. Wir werden für Palästina und vielleicht sogar für den Bereich dieser «essenischen» Sekten mit verschiedenen Formen von Dualismus, mit und ohne den Erlösermythus, rechnen müssen. Und statt Mesopotamiens, das nach Kuhn den iranischen Dualismus an das Judentum vermittelt hätte, ließe sich auch an Syrien denken, das ja als Sitz solcher Täufersekten bekannt ist (s. J. Thomas, «Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie», 1935, S. 418 ff.) und zugleich auch über die nötige Verbindung mit dem Osten verfügte. Das hätte den großen Vorteil, daß damit jene auffällige Betonung von Damaskus in der nördlichen Form jener Sekte ihre ungezwungene Erklärung fände. Freilich müßte dann die Damaskusschrift, da man sich die Sekte ja schwer ohne jenes dualistische Element denken kann, in Gegensatz zur gängigen Meinung, von der m. W. nur Vermès S. 53 abweicht, älter sein als die Höhlenschriften. Wie sich dies und damit die Annahme einer so frühen Auswanderung nach Damaskus und Rückkehr von dort mit dem Befund in den einzelnen Schriften verträgt, muß die Zukunft lehren.

So etwa möchte man heute diese Dinge sehen. Es mag wohl sein, daß in ein paar Jahren manches wieder anders aussieht, weniger, wie gesagt, auf Grund neuer Funde als dank dem bis dahin hoffentlich vollständiger vorliegenden Material und dank fortgeschrittenener Bearbeitung desselben. Dabei

wird es, wenn ich recht sehe, vor allem auf drei Fragen ankommen: ob sich die Begrenzung der Qumransekte zwischen 100 vor und 70 nach Chr. bestätigt, wie weit das Verhältnis der Sektentexte untereinander abgeklärt sein wird und wie weit die religionsgeschichtlichen Fragen betreffend die Herkunft der Sekte und ihr Verhältnis zum Neuen Testament. *W. Baumgartner, Basel*

Zu Kurt Guggisbergs Fellenberg-Biographie¹

Die große Gotthelf-Ausgabe von Hunziker und Bloesch, fortgesetzt durch Guggisberg und Juker, gab den Anstoß zu einer förmlichen Gotthelf-Renaissance. Die geistige Lage der letzten vierzig Jahre machte die Menschen willig, auf diesen Berner zu hören. Über ihn entstanden eine Reihe von großangelegten Darstellungen, ergänzt durch eine Fülle von Einzeluntersuchungen. Neben dem mit tiefenpsychologischen Einsichten arbeitenden Werke von Muschg ist das neue Quellen (Predigten und Briefe) verarbeitende Buch von Kurt Guggisberg als zuverlässig und umsichtig abwägend hervorzuheben.

Im Schatten Gotthelfs, ja entstellt durch dessen gewaltige Polemik, stand bisher das Bild seines ältern Zeitgenossen, des «Stifters von Hofwil». Man kannte freilich Philipp Emanuel von Fellenberg als Vater und Herrscher eines pädagogischen Reiches in der Nähe Berns, dessen Wirkungen nicht bloß bis ins Goethesche Weimar reichten, sondern bis nach Rußland und bis in die angelsächsische Welt. Man verehrte ihn als großen Förderer der Landwirtschaft. Als ein Denkmal seines bedeutenden Willens steht immer noch das Lehrerseminar Hofwil mitten in wohlgepflegtem bernischem Ackerland, und auch die landwirtschaftliche Schule Rütti betrachtet ihn als ihren Begründer. Der liebenswürdige Armenerzieher Wehrli, aber auch Pestalozzi und sein Kreis standen dauernd oder zeitweise im Kraftfeld Fellenbergs. Wer sich auch nur oberflächlich mit der Geschichte des Armenwesens oder der Schule beschäftigte, der wußte etwas von der Bedeutung dieses Cäsaren ohne Thron in Hofwil für die Zeit nach der Revolution und von seinen Nachwirkungen bis auf unsere Tage.

Aber die Entwicklung schritt schon zu seinen Lebzeiten über seine mächtige Gestalt hinweg. Auch Gotthelf war sein Widersacher, und über den dröhrenden Anklagen, die namentlich im «Schulmeister» erhoben wurden, vergaß man spätere gerechtere Würdigungen des Bekämpften durch Gotthelf.

Wir besaßen bisher keine Biographie, die Fellenberg gerecht wurde und seinen erstaunlichen Einfluß auf zahllose Zeitgenossen erklärte. Aber man wußte doch, daß hier eine Aufgabe harrte, die eine Lücke in der Agrar- und Erziehungsgeschichte auszufüllen hatte und sein Bild von entstellenden Schatten befreien sollte, die kleine und große Zeitgenossen auf ihn warfen. Man durfte aber weiter hoffen, daß ihm nicht bloß im Raume der Geschichte Gerechtigkeit widerfahren würde, sondern daß die Bekanntschaft mit diesem Manne auch menschlich Gewinn bringe und von aktueller Bedeutung sei.

¹ Philipp Emanuel von Fellenberg. 2 Bände. Verlag Herbert Lang & Cie., Bern 1953.

Bisherige Versuche einer Fellenberg-Biographie blieben aber in den Anfängen stecken. Das zur Verfügung stehende Material ist gewaltig. Die Durchforschung seines eigenen Nachlasses erforderte Jahre eifriger Studiums. Aber «Fellenbergiana» mußten nicht bloß in schweizerischen Archiven gesammelt werden, sondern es galt, Spuren in Deutschland, Frankreich, in den Niederlanden, in England, Italien, in Rußland, ja bis nach Amerika zu verfolgen; eine Europakarte, in die nur die von Fellenbergs Geist beeindruckten Orte und Stiftungen eingezzeichnet wären, ergäbe ein erstaunliches Bild seines Einflusses. Die Mittel, die für eine Fellenberg-Biographie bereitzustellen waren, ließen sich lange nicht finden.

Hundert Jahre nach Fellenbergs Tod (1844) erhielt der bernische Kirchenhistoriker und Gotthelf-Forscher von einer Kommission den Auftrag, die längst fällige Biographie zu schreiben. Er war dazu durch mancherlei Vorarbeiten über diesen Stoff autorisiert. Die Frucht von sechs Jahren intensiver Vertiefung in ein gewaltiges Material von Handschriften und gedruckten Veröffentlichungen liegt nun vor in dem von Herbert Lang & Cie. in Bern herausgegebenen zweibändigen Werk «Philipp Emanuel von Fellenberg». Dem Verlag gebührt für den Druck, den Einband und die schönen, zahlreichen Bilderbeilagen der beiden insgesamt 1000 Seiten umfassenden Bände höchstes Lob.

Der erste Band trägt den Untertitel «Die Vorbereitung». Der Rahmen ist weitgespannt. Aber man wird schon vom ersten Kapitel gepackt: «Das Erbe.» Wir vernehmen für Fellenberg Aufschlußreiches über seine Vorfahren. Aber die Szene weitet sich zu einem anschaulichen Bild über das geistige und kulturelle Leben Berns in den letzten Jahrzehnten vor dem Übergang. Die Vielfalt von Erscheinungen bedeutender Männer und Frauen wird zusammengehalten durch die Gestalt Daniel Fellenbergs, des Vaters von Philipp Emanuel.

Das folgende Kapitel zeichnet den jungen Fellenberg. Der 1771 geborene Sohn eines bernischen Aristokraten wächst hinein in die verhängnisvollen Jahre der Revolution. Frühe sieht er, daß seine Standesgenossen eigene Entscheidungen versäumen. Er selber bezieht eine charaktervolle Position unter den liberal denkenden Patriziern, die durch Reformen dem drohenden Untergang begegnen und in heißer Liebe zum bernischen und eidgenössischen Vaterland der Revolution durch zeitgemäße Entwicklung begegnen wollen. Als die Entscheidung von außen her fiel, stellte er tapfer seinen Mann. Er überwindet den Schmerz über die Kurzsichtigkeit seiner Standesgenossen und die allgemeine eidgenössische Zerfahrenheit, aber auch den Schrecken über das zynische und brutale Verhalten der Franzosen; als Freund der Idealisten in der Zeit der Helvetik stellt er sich zunächst als Legationssekretär des unfähigen Gesandten in Paris zur Verfügung und ist immer neu als einsichtiger Patriot und tapferer Offizier tätig.

Das dritte Kapitel wendet sich der «pädagogischen Grundlegung» zu. Fellenberg hat in der Epoche äußern Zerfalls den Grund des Landesunglücks im Menschen selber und im Kraftloswerden sittlicher und christlicher Normen gefunden. In der Erziehung sah er das Heilmittel für die dem Untergang entgegentreibende Menschheit. Mit dieser Einsicht verband sich aber ein ungewöhnlicher Helferwille und das religiös anmutende Gefühl einer aufs Ganze ziellenden Berufung. Abschließend werden die im einzelnen be-

legten Grundsätze Fellenbergs in die damalige pädagogische Tradition hingestellt. Die Fellenbergsche Eigenart wird abgegrenzt gegen die Antike, aber besonders gegen französische, englische und deutsche Erzieher des 18. Jahrhunderts. Namentlich werden die Einflüsse Kants und Pestalozzis dargestellt. Immer aber erfahren wir auch, wo und wie solche Einflüsse durch die selbstbewußte Eigenart des mit beinahe messianischem Bewußtsein erfüllten Fellenberg begrenzt und umgebogen werden.

Der zweite Band mit dem Sondertitel «Das Werk» gliedert sich übersichtlich in zwei große Kapitel, «Die Ausführung» und «Die Ausstrahlung», worauf in einem Anhang interessante Notizen aus dem Fremdenbuch Hofwils, das Lehrerverzeichnis usw. und das ausführliche Register (S. 523 bis 586) folgen, das die Benutzung des Werkes erleichtert.

Aber so wenig wie der erste Band will der zweite carptim gelesen werden. Zunächst erhalten wir eine Geschichte des Fellenbergschen Reiches in Hofwil bis zum Tode des Stifters. Hier erfahren die Beziehungen zu Pestalozzi und den Pestalozzianern eine interessante Darstellung und gerechte Beurteilung. Ansehen und Person Pestalozzis ertragen es, daß der gealterte und unter dem schlimmen Einfluß Schmids stehende Mann im Unrecht war; Fellenberg wird entlastet, seine Haltung Pestalozzi gegenüber zeigt doch vornehme Größe. Dann aber werden wir in die beiden großen Hauptzweige Fellenbergscher Bestrebungen näher eingeführt: Sein unermüdlicher Einsatz für die Hebung der Landwirtschaft und seine Erziehungsziele und Methoden im Unterricht. Alles aber entwächst demselben mächtigen und ungeduldig drängenden Helferwillen. Das Kapitel schließt mit dem Abschnitt über Lehrer, Eltern und Zöglinge. Hier stoßen wir immer wieder auf meisterlich gezeichnete Darstellungen, so des treuen Wehrli, des eigenartigen Theodor Müller, der beiden Frauen Therese Huber und Ernestine von Montgelas.

Die zweite Hälfte dieses Bandes wendet sich den tiefen und breiten Auswirkungen Fellenbergs in der Schweiz und im Ausland zu. Hier kommen u. a. die Konflikte mit Gotthelf zur Sprache, der Streit mit Seminardirektor Langhans, die für Fellenberg tragisch verlaufenden Verhandlungen mit dem Staate Bern, der über den großen Initiator und Organisator hinwegschritt. Es ist erstaunlich, welche Wellen von Anregungen von Hofwil ausgegangen sind und mit welcher Kraft der bedeutende Willensmensch, der so oft sein Herz verschließen mußte, seine Fäden über die ganze Welt spann. Der Verkehr mit Goethe gibt Anlaß zu einer Analyse der «pädagogischen Provinz» im «Wilhelm Meister»; aber für Fellenbergs Wirken bedeutete diese Beziehung nur eine Episode unter vielen.

Man darf zusammenfassend sagen, daß wir in den beiden Bänden die Geschichte der Pädagogik und des Ringens um die Überwindung der Revolutionswirkungen bis in die vierziger Jahre miterleben; ihr Reichtum wird zusammengehalten durch die Gestalt des großen Berners. Wir sind erstaunt, zu vernehmen, daß pädagogische Zielsetzungen und Methoden, die aus der angelsächsischen Welt in unsren Tagen zu uns gedrungen sind, auf Einflüsse Fellenbergs zurückgeführt werden können. In seinem Wesen lag das Geheimnis erstaunlicher Erfolge, aber im gleichen großen Willen lag auch der Grund der tiefen Tragik, daß sein Werk äußerlich mit ihm zerfiel. Auch der «Napoleon von Hofwil» fand keinen Nachfolger.

Kurt Guggisberg bringt ihn uns menschlich nahe. Vielen Zeitgenossen mußte er als kalt und herrisch erscheinen. Mehr als ein Jahrhundert nach seinem Tode erhält er nun eine Würdigung, die auf das Innerste seines Wesens achtet, seinen Glauben und seine Verantwortung für die Menschen. So wird denn die Bekanntschaft mit ihm zum persönlichen Gewinn. Auch bei diesem weltweit wirkenden großartigen Mann war das Beste nicht sein äußerer außerordentliches Werk. Er war ein Vertreter der Kantischen Epoche in der Schweiz, in seiner eigenen Prägung, wie Pestalozzi, wie Escher von der Linth, wie die Besten der Helvetik. Darum ergreift uns an diesem Manne der große, gute Wille und der Ernst, mit dem er den Sternen folgte, zu denen seine Augen sich in den Nöten der Zeit emporrichteten. Kein Scheitern seiner Pläne, keine Mißerfolge, keine Mißdeutung vermochten ihn an seinen Zielen irre werden zu lassen auf dem Wege, von dem er glaubte, daß er der Weg der Vorsehung für die Menschheit sei. Hier aber lagen auch die Schranken seines Wesens, der Grund, weshalb er sich selber vielfach überlebte. Eben darum stellen wir das Buch ergriffen auf einen Ehrenplatz im Büchergestell, um es immer wieder bei der Hand zu haben.

Paul Marti

Fritz Buris Theologie der Existenz

Seitdem die Existenzdialektik Kierkegaards in diesem Jahrhundert von der Philosophie und Theologie fruchtbar gemacht worden ist, hat der Begriff der Existenz zentrale theologische Bedeutung bekommen. Schon in den zwanziger Jahren hat Th. Siegfried die Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie unter dem Motto «Das Wort und die Existenz» geführt. Vom Neuen Testament her postuliert Bultmann eine existentialie Interpretation des Mythos. In Amerika baut Paul Tillich eine Existenztheologie auf. In diesen Zusammenhang gehört auch die neue Schrift von Prof. Fritz Buri, die unter dem Titel «Theologie der Existenz» Buris Programm einer Dogmatik enthält. Sowie von Existenz die Rede ist, ist die Nähe zur Existenzphilosophie gegeben. Während man aber bei Bultmann vorwiegend die Terminologie Heideggers vorfindet, ist bei Buri mehr die Nähe zum Basler Philosophen Karl Jaspers spürbar. Und wenn wir schon beim *genius loci* Basels sind: auch die Auseinandersetzung mit Karl Barth fehlt nicht; über die Erwählungslehre Buris fällt deutlich — man weiß nicht, soll man sagen der Schatten oder das Licht — Karl Barths. Das ist ein Zeichen dafür, daß von einer Existenztheologie her das Gespräch zwischen den theologischen Fronten wieder möglich wird.

Doch sind es nicht alle diese Namen, mit denen das Programm Buris letztlich zu konfrontieren ist. Es legt sich vielmehr ein anderer Vergleich nahe, nämlich die Dogmatik Biedermanns. Wie Biedermann, so sucht auch Buri von einer philosophischen Methode aus die zeitgemäße Dogmatik so zu gestalten, daß er die Tradition der orthodoxen Dogmatik zugrunde legt und diese nun interpretiert. Ist bei Biedermann die spekulative Philosophie Hegels der Hebel, mittels dessen er das Dogma bewegt, so ist es bei Buri die Existenzphilosophie von Jaspers. Dominiert bei Biedermann der Begriff des Geistes, der zum Schlüssel der Interpretation wird, so bei Buri der Begriff

der Existenz. Die Erinnerung an Biedermann zeigt freilich gleich die Grenzen des Vergleiches: Während wir es bei Biedermann mit einem bis ins letzte ausgearbeiteten System zu tun haben, handelt es sich bei Buri zunächst um ein Programm, das noch der detaillierten Ausführung harrt. Erst die Durchführung wird zeigen, wie weit der Ansatzpunkt: Interpretation der orthodoxen Dogmatik, durch den Begriff der Existenz durchgeführt werden kann. Es ist zunächst zu erwarten, daß der Begriff der Existenz in manchen Dingen fruchtbare sein wird als der spekulative Begriff des Geistes, mit dem Biedermann arbeitet, denn mit dem existentialen Glaubensverständnis trifft man zweifellos besser in den Kern der biblischen Botschaft als mit dem spekulativen. So kann dieser Versuch einer umfassenden neuprotestantischen Interpretation zweifellos viele Fehler vermeiden, die der großen Dogmatik Biedermanns anhaften.

Buri geht in seiner Skizze anhand der loci der altpretestantischen Dogmatik vor, die von der Offenbarung und der Heiligen Schrift, von Gott, der Schöpfung und Vorsehung, von der Erlösung (Anthropologie und Sündenlehre, Christologie, Lehre von der Kirche und den Gnadenmitteln, Eschatologie) handelt.

Buris Offenbarungslehre entwickelt den Satz, daß Offenbarung nur für Existenz da ist. Von da aus grenzt er sich sowohl gegen die natürliche Theologie ab, die mit den Mitteln der Vernunft und der Wissenschaft Gott erkennen zu können glaubt, als auch von der Theologie der übernatürlichen Offenbarung, wie sie von der Orthodoxie vertreten wird. In der Gotteslehre weist er die Metaphysik der Gotteserkenntnis ab: einen Gottesbeweis gibt es nur als einen Beweis der Unbeweisbarkeit Gottes. «Für Theologie der Existenz dagegen gilt, daß Gott, wie in seinem Dasein, so auch nach seinem Wesen und seinen Eigenschaften, nur für Existenz im Glauben erkennbar ist.» (S. 40.) So wird beispielsweise Gott als Persönlichkeit nur dem Beter, nicht aber dem Denker zugänglich. Die Erlösungslehre wird zunächst abgesehen von der Christologie entwickelt. Sie besteht darin, daß sich die Existenz in ihrer wesenhaften Sünde ansichtig wird und zugleich sich als Gnade erfährt. Es ist außerordentlich erfreulich, wie deutlich und klar hier Buri von Sünde, Gnade und Erlösung redet. Es zeigt, wie sehr sich die liberale Theologie auf dem Wege einer religiösen Vertiefung befindet. In diesem Lehrstück vermag Buri die existentialen Interpretation der alten Lehren vom Sündenfall, der Erbsünde und der Rechtfertigung aus dem Glauben allein besonders fruchtbare durchzuführen. Mit der Interpretation der Existenz als Gnade ist der Verdacht einer Selbsterlösung ausgetrieben. Bei der umfassenden Durchführung dürften vereinzelte Formulierungen, die noch nicht ganz bis zur Eindeutigkeit der religiösen Interpretation durchgedrungen sind, noch schärfer gefaßt werden. So heißt es von der Sünde nicht nur, es gebe sie nur vor Gott im Glauben, sondern sie wird auch so interpretiert, daß Existenz sich selber verfehlt (S. 57). Es müßte ganz deutlich herausgestellt werden, daß das Sich-selbst-Verfehlten der Existenz nicht das Primäre ist, sondern das Sekundäre. Die Sünde besteht darin, daß die Existenz Gott verfehlt, daraus erst folgt, daß sie eben sich und ihre Bestimmung verfehlt. Ebenso ist es mit der Gnade. Das Primäre ist hier nicht, daß die Existenz sich selbst annimmt, d. h. ihre Sünde zugesteht, sondern daß sie von Gott angenommen wird. So ist die Formulierung noch ungenügend,

die die Selbsterlösung abweist: «Es ist nicht die Existenz, die sich hier im Vollzug ihres Selbstverständnisses selber rechtfertigt und versöhnt, sondern sie erfährt ihr Sich-Annehmen, wie sie ist, als ein von Gott Angenommenwerden, ihr Sich-mit-sich-selber-Versöhnen als ein mit Gott Versöhntwerden.» (S. 65 f.) Religiös muß es vielmehr heißen: Sie erfährt ihr von Gott Angenommenwerden als die Möglichkeit, sich selbst anzunehmen. Denn das Bekenntnis der Sünde bedeutet ja, daß sie sich selbst vor Gott verwirft. So erst ist die nicht nur existenzphilosophische, sondern existenztheologische Interpretation vollendet. Von da aus kann man dann auch nicht mehr sagen: «Im Innenerwerden des Verlustes ihres eigentlichen Seins (sc. eben im Bekenntnis der Sünde) behauptet sich Existenz gerade noch in ihrem eigensten Wesen.» (S. 64.) Vielmehr bedeutet das Bekenntnis gerade, daß ich es aufgebe, mein Wesen zu behaupten, ich gebe es Gott preis. Erst wenn auch der letzte Rest der Selbstbehauptung vor Gott beseitigt ist, befinden wir uns im Raume der Rechtfertigung durch die Gnade. Es ist die Absicht Buris, hierhinein vorzudringen, es bedarf aber noch einer unmißverständlicheren Formulierung.

Im Zusammenhang mit der Erlösungslehre finden wir auch die Erwählungslehre, in der Buri die Prädestinationslehre Karl Barths aufnimmt, sie aber nicht christologisch, sondern existenztheologisch interpretiert. Auf die Anthropologie folgt die «Christologie der Existenz». Buri grenzt sich hier sowohl von einer dogmatischen Christologie wie von einer Auffassung ab, die nur die menschliche Persönlichkeit Jesu von Nazareth würdigt. Er legt die Grenzen sowohl des heilsgeschichtlichen wie des historisch-wissenschaftlichen Verständnisses der Christologie dar. Es kommt in diesem Kapitel klar zum Ausdruck, welchen Vorteil es gewährt, wenn man von der historischen Erkenntnis des eschatologischen Christus ausgehen kann und deutlich den Abstand des neutestamentlichen Christus vom Gottmenschen des Dogmas sieht.

Das letzte Kapitel handelt von der christlichen Existenz in der Zeit. Es entspricht etwa dem Artikel vom Heiligen Geist und der Kirche. Auch hier wieder wird nach Existenz gefragt. Und da gelingt es nun Buri, aufzuweisen, wie Kirche, Wort und Sakrament für die Existenz bedeutsam werden. Interessant ist die Interpretation der reformatorischen Abendmahlskontroverse (S. 104), in der gezeigt wird, wie sowohl Luther wie Zwingli in ihrer Weise recht hatten, und wie eine Theologie der Existenz beider Anliegen aufnehmen muß.

Die Schrift Buris erweist, auch wenn sie erst die Umrisse zeigt, wie fruchtbare es ist, die theologischen Probleme vom Gesichtspunkt der Existenz her aufzurollen. Es ist zu erwarten, daß die in Aussicht gestellte umfassende Bearbeitung des Themas noch weiter führen wird. Denn die Schrift beweist, daß Buri «auf dem Wege» ist und zu neuen Erkenntnissen fortschreitet. Wenn Buri freilich in seinem Vorwort von «nicht unbeträchtlichen Änderungen» seines bisherigen theologischen Standortes spricht, so wird der Leser, der die Entwicklung Buris bisher aufmerksam verfolgt hat, nicht so weit gehen. Die Änderungen erscheinen mehr als ein Fortschreiten und Hintersichlassen denn als eine Veränderung der bisherigen Konzeption. Sie scheinen jedenfalls dem Rezensenten aus dem bisherigen theologischen Denken Buris geradlinig hervorzugehen.

Ulrich Neuenschwander

Neuere Literatur zum Problem der Hermeneutik

Welche Rolle in der theologischen Diskussion nach wie vor das Problem der Hermeneutik spielt, das zeigte sich u. a. darin, daß zwei Hauptreferate des *deutschen Theologentages*, der im Januar dieses Jahres in Berlin stattfand, Fragen aus diesem Problemkreis gewidmet waren. Prof. Baumgärtel aus Erlangen sprach über **das hermeneutische Problem im AT** und Prof. Gloege, Jena, über **Offenbarung und Überlieferung**. Beide Referate werden zusammen mit allen übrigen an dieser Veranstaltung gehaltenen Vorträgen demnächst in einem Sonderheft der *Theologischen Literaturzeitung* erscheinen. Die beiden genannten Referenten konnten sich bei ihren Ausführungen auf Publikationen berufen, in denen sie zu Fragen der Hermeneutik schon in vielbeachteter Weise Stellung genommen hatten.

Von Friedrich Baumgärtel ist 1952 im Verlag Bertelsmann eine Schrift erschienen unter dem Titel: **Verheißung. Zur Frage des evangelischen Verständnisses des Alten Testaments**. Der Verfasser ist beunruhigt durch die Verwilderung, welche in der Exegese des AT durch die christologische Auslegung oder die «Typologese», wie er sie nennt, eingetreten ist, und setzt sich temperamentvoll mit ihren Hauptvertretern, Vischer, von Rad und Zimmerli, auseinander. Er hält mit Recht dafür, daß deren Kombination einer angeblich historisch-kritischen Auslegung mit einem vom Heiligen Geist geleiteten und deshalb methodisch nicht zu rechtfertigen Deuten der alttestamentlichen Weissagungen auf Christus weder der historischen Kritik, noch dem Alten Testament, noch dem sich aufs Neue Testament gründenden christlichen Glauben gerecht werde, sondern in ein Chaos von Einfällen des jeweiligen Exegeten führe, die sich weder wissenschaftlich noch pneumatisch legitimieren lassen. Sein Urteil darüber lautet: «Die Typologese dörrt die Verkündigung aus. Wenn Wilhelm Vischer noch einige Bände seines „Christuszeugnisses“ geschrieben haben wird, wird es klar sein: Er hat das Christenvolk (zumindest die Pfarrer) in eine trostlose Wüste geführt, und sie werden gegen ihn revoltieren, wie einst die Israeliten gegen Mose, und sie werden von ihm Brot und Wasser verlangen. Und sie werden ihrem Führer nicht mehr folgen — falls er dann nicht längst selbst matt geworden ist.» Demgegenüber glaubt Baumgärtel den Schlüssel zur Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments gefunden zu haben in der Erfüllung, welche die alttestamentliche Verheißung «Ich bin der Herr, dein Gott» im Neuen Testament in Jesus Christus gefunden hat, und zwar in der Art, wie sie vom lutherischen Rechtfertigungsglauben als Trost des Sünders erfahren wird. So sehr wir die Echtheit der hinter diesem Schriftverständnis stehenden lutherischen Frömmigkeit zu schätzen wissen, so erheben sich hier doch zwei Probleme, welche für Baumgärtel nicht zu bestehen scheinen: einmal die Frage, ob das Alte Testament, gerade historisch-kritisch betrachtet, nicht doch mehr an Christuswirklichkeit aufweist, als es nach dem lutherischen Schema enthalten darf, und zum andern das Problem des Verhältnisses von menschlicher Erfahrung und historischer Einmaligkeit. Ist die Erlösung, um welche es in Baumgärtels Frömmigkeit geht, wirklich an die ausschließliche Erfüllung der neutestamentlichen Verheißung in Jesus Christus gebunden — oder handelt es sich darin nicht doch bloß um eine geschichtliche Form einer historisch-wissenschaftlich gerade nicht festzulegenden Möglichkeit. Das Neue Testament gehört vielmehr zusammen mit dem Alten Testament in die Linie der Verheißung, deren Erfüllung in der Erfahrung des Einzelnen zu suchen ist, für deren Gültigkeit es aber letztlich keinen Rekurs auf die Geschichte gibt, sondern von der aus die Geschichte erst verstanden werden kann.

Um diese Fragen des Verhältnisses von historischer Überlieferung und geschichtlichem Glaubensverständnis geht es heute grundsätzlich in der Diskussion um Bultmanns existentialistische Deutung der biblischen Mythologie als Kerygma. **Gerhard Gloege** gibt in seiner Schrift **Mythologie und Luthertum** (Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1953) nicht nur eine eindringliche Analyse der Bultmannschen Position, sondern versucht auch positiv über die von ihm bei Bultmann nachgewiesenen Ungenügen hinauszukommen. Während Baumgärtel aber die bei Bultmann vorliegende Unausgeglichenheit zwischen objektiv heilsgeschichtlichem Geschehen und Selbstverständnis im Akt des Glaubens durch eine stärkere Betonung des subjektiven Erfahrungsmoments zu beheben versucht, geht Gloeges Intention in die entgegengesetzte Richtung. Erkennt er auch Bultmanns Grundposition als ursprüng-

lich lutherisch an, so muß er ihm schließlich doch den Vorwurf des Unglaubens machen. Dieser «Unglaube» besteht nach Gloege in einer «Übergeistlichkeit, die Gottes dort nicht habhaft werden will, wo er sich uns habhaft macht». Bultmann ist für ihn ein «exegetischer Antinomist». Um uns vor dieser Ketzerei zu bewahren, möchte Gloege in den «mythologischen Restbeständen» der Theologie Bultmanns mythologische «Grundbestände» sehen und diese statt als Ausdrucksformen menschlichen Selbstverständnisses als «Aussagen über die Grundmöglichkeiten Gottes» auffassen. An Stelle der Existentialien der Gläubigen hätten wieder die Essentialien Gottes zu treten. Den philosophie- und theologiegeschichtlichen Verlauf, den er aufzuhalten möchte, charakterisiert Gloege einmal folgendermaßen: «Die stillschweigende Übereinkunft des Neuprotestantismus seit Kant, verstärkt durch die Antriebe des durch den Neukantianismus hindurchgegangenen Denkens, haben eine ontologische Auszehrung der Theologie befördert, die sich auf den Ansatz der reformatorischen Grunderkenntnis in keiner Weise berufen kann.» Damit aber steuert Gloege auf das Gegenteil von Bultmanns Anliegen zu. Was bei Bultmann nur gegen seine Absicht noch der Fall ist, das wird bei Gloege wieder zum Programm: Das Kerygma ist «ein mythologisches Phänomen», «die Figur des Predigers als solche und die Figur des Hörers als solche» sind nach ihm «mythologische Figuren».

Zu einer solchen Remythologisierung des Schriftverständnisses und der Verkündigung führt auch die «heilsgeschichtlich-eschatologische Schriftauslegung und Dogmatik», welche Wolfgang Schweitzer am Schluß seines Buches über **Schrift und Dogma in der Ökumene** (Bertelsmann, 1953) entwickelt. So aufschlußreich seine Analysen in heutiger Theologie von Schmaus, Bulgakow, Quick, Pieper, Fosdick, Dodd, Niebuhr, Barth, Aulén, Nygren, Brunner u. a. vertretener hermeneutischer Standpunkte bei aller notwendigen Skizzenhaftigkeit zwar sind, so wenig vermag sein Programm die in diesem ökumenischen Überblick zutage tretende Problematik zu überwinden. Sich gegen Bultmann abgrenzend, erklärt Schweitzer: «Während Bultmann sagen will: Ich kann nicht wissen, daß Gott gehandelt hat, wenn ich nicht die Bezogenheit dieses Handelns auf meine Existenz erkenne, sagen wir: Wir haben gehört, daß Gott geredet und gehandelt hat, und wollen nun sein Wort vernehmen, um zu erfahren, was es für uns bedeutet.» Darin handle es sich nicht, wie Bultmann meine, um eine Objektivierung des Glaubens, sondern um eine Anerkennung von Gottes Tun. Aber wo führt solche Hermeneutik hin, wenn er dann zugeben muß: «Mit keiner hermeneutischen Methode können wir Gott von den Götzen unterscheiden.» Wenn es wirklich «die Stimme des Heiligen Geistes» sein soll, die hier «den Einzelnen in großer Einsamkeit» zur Gewißheit kommen lassen müsse, dann darf deren Vernehmbarwerden nicht, wie es bei Schweitzer der Fall ist, durch ein heilsgeschichtliches Schema eingeengt sein, das faktisch nicht über die Situation hinausführt, wie sie einst schon bei Martin Kähler vorlag.

Angesichts dieser Lage klingt es etwas naiv, wenn Leo Fremgen in seinem im nämlichen Verlag erschienenen Buch **Offenbarung und Symbol** 1954 ohne nähere Begründung in der Form von Thesen erklärt: «Im Christentum ist durch die Offenbarung Gottes in Jesu Christo die Stufe vager religiöser Ahnung überwunden, die Gewißheit und das Transzendentale an deren Stelle getreten.» Oder: «Die im Symbolischen gedeutete Wahrheit wird im Munde Jesu als dem Kronzeugen des lebendigen Gottes unabweisbar, überführend, zwingend.» Und weiter: «Das Christlich-Symbolische ist vom Transzendenten selbst autorisiert und bietet den schwanken- den immanenten Erkenntnissen die ewig gültige Erfüllung aller religiösen Sehnsucht an.» Neben solchen in dieser Form weder von seiten der im Vorangehenden besprochenen Theologen noch von seiten der Philosophie haltbaren Behauptungen enthält das Buch aber viel Wertvolles sowohl zur Begriffsklärung des Symbolischen in Religionsgeschichte wie christlicher Theologie als auch zu dessen geschichtlichen Ausformungen in der Lehre von den Sakramenten und in der Liturgik und schließlich im Blick auf die heutige Verwendung im Gottesdienst.

Wie sich der ganze hier in Frage stehende Problemkomplex im Lichte heutiger Philosophie ausnimmt, dokumentiert in ausgezeichneter Weise der nunmehr erschienene 3. Band von **Kerygma und Mythos** (Evangelischer Verlag Herbert Reich, Hamburg 1954). Auf Karl Jaspers' hier nochmals abgedruckte grundsätzliche Auseinandersetzung mit Bultmanns Position antwortet der Herausgeber dieser für die Orientierung über die ganze Diskussion um Bultmann unerlässlichen Sammlung

Hans Werner Bartsch. Daneben bringt der Band noch die Antwort Rudolf Bultmanns an Jaspers sowie Beiträge von Kurt Reidemeister und dem Verfasser des vorliegenden Literaturberichts.

In diesem Zusammenhang sei auch auf die kleine, aber gehaltvolle Broschüre von *Hans Werner Bartsch, Christus ohne Mythos* (Ev. Verlagswerk, Stuttgart 1953) hingewiesen. Nach einer grundsätzlichen Erörterung über «Jesus Christus für den modernen Menschen» wird hier am Beispiel einer Predigt über den wunderbaren Fischzug, Luk. 5, 1—11, und einer Paraphrase des Markusevangeliums zu zeigen versucht, wie man durch existentiales Verständnis der neutestamentlichen Mythologie über Historismus und Dogmatismus hinaus und zu einer wirklichen Anrede an den Menschen des 20. Jahrhunderts gelangen kann.

Ein ähnliches Anliegen verfolgt auch *Otto A. Dillschneider* in seiner im gleichen Verlag 1953 erschienenen Studie **Gefesselte Kirche**. Auch er weiß um das Problem der biblischen Mythologie und der modernen Säkularisation und die darin begründete Schwierigkeit der «Ansprechbarkeit des heutigen Menschen» durch die Kirche. In prägnanten Zeichnungen verfolgt er die Entwicklung von der Patristik bis in die Gegenwart. Auf diesem Gange verweist er unter Berufung auf Schlatters bekannte Kritik an der reformatorischen Rechtfertigungslehre auf die Notwendigkeit, aus der konfessionalistischen Enge der hermeneutischen Voraussetzungen herauszukommen, um frei zu werden für die Fülle des «kosmischen Christus». Die von ihm schon früher in größeren Werken entwickelte, hier nur skizzierte «pleromatische» oder «Ganzheitstheologie» scheint uns aber selber noch zu sehr im Mythologischen befangen zu bleiben, als daß dadurch — wie der Verfasser in einem Bilde erklärt — der mit schlagenden Wettern geladene Schacht der Kirche entlüftet werden könnte. Christliche Mythosophie und existentiale Interpretation des Mythos sind zweierlei.

In umfassender und eindringender Weise wird das von Dillschneider aufgegriffene Problem von *Friedrich Gogarten* in seiner jüngsten Veröffentlichung **Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit** (Friedrich-Vorwerk-Verlag, Stuttgart 1953) behandelt. Gogarten verficht hier die überraschende These, daß die Säkularisierung eine legitime Folge des christlichen Glaubens an die Wirklichkeit Gottes sei, indem er darin seine Verantwortung in der Geschichte übernehme. Aufgabe der Kirche sei es, die christliche Botschaft dem Menschen der Gegenwart so auszurichten, daß sie ohne Substanzverlust von diesem mit gutem Gewissen, und das heißt für Gogarten nicht als etwas Für-wahr-zu-Haltendes, sondern als Erfahrung der Rechtfertigung des Sünders, übernommen werden könne. Auf diese Weise werde es möglich, den modernen Menschen vom «Säkularismus», d. h. von seinen falschen, knechtenden Ideologien, zu befreien zu der Offenheit für das nicht vörwiegend zunehmende schöpferische Tun Gottes.

Wie sich diese legitime Säkularisierung schon innerhalb des Neuen Testaments vollzogen hat, das zeigt in einer sorgfältigen Arbeit über **Die Mitte der Zeit** (Mohr, Tübingen 1954) *Hans Conzelmann* am Beispiel der Theologie des Lukas. Da wir diesen Literaturbericht unter den Gesichtspunkt der Hermeneutik gestellt haben, können wir hier nicht auf die exegetischen Einzelheiten dieser Untersuchung eintreten, sondern vermerken nur deren hermeneutische Grundposition. Diese ist dadurch bestimmt, daß es dem Verfasser darum geht, die Botschaft des Lukas aus dessen Situation heraus zu verstehen. Darauf sagt er: «Lukas stellt sich der Lage, in welche die Kirche durch das Ausbleiben der Parusie und die Entstehung einer innerweltlichen Geschichte gekommen ist. Er versucht sie zu bewältigen durch das Faktum seiner Geschichtsschreibung.» Für diese aber ist das Auftreten Jesu die Mitte der Heilsgeschichte, welcher die Zeit Israels vorauf- und die Zeit der Kirche nachfolgt — eine Periodisierung, die nach Conzelmanns eigener Aussage eine Ersetzung des eschatologischen Zwei-Äonen-Schemas als Folge seines Hinfälligwerdens darstellt.

Wenn Bartsch wie Bultmann erneut den Begriff des Kerygmas als des entscheidenden, heilsgeschichtlichen Geschehens gegenüber dessen Dogmatisierung bzw. Existentialisierung in Anschlag bringen, so möchte man dieser und anderer kerygmatischer Theologie der Gegenwart einmal folgende Sätze von *C. G. Jung* zu bedenken geben, welche in seinem Werk **Aion, Untersuchungen zur Symbol-**

geschichte (Rascher, Zürich 1951) enthalten sind: «Man klammert sich eben an Besitztümer, die einmal Reichtum bedeutet haben, und je wirkungsloser, unbegreiflicher und unlebendiger sie werden, desto mehr verböhrt man sich in sie. (Man verböhrt sich natürlich nur in sterile Ideen; lebendige haben Inhalte und Reichtum genug, so daß man keinen Anlaß hat, sich darin zu verböhren.) So verwandelt sich im Laufe der Zeiten Sinnvolles und Sinnwidriges. Dies ist leider das Schicksal der metaphysischen Vorstellungen. Es handelt sich heute wirklich um die Frage, was in aller Welt mit solchen Ideen gemeint sei. Das Publikum — insofern es der Tradition nicht überhaupt den Rücken gekehrt hat — verlangt schon längst nicht mehr, eine „Botschaft“ zu hören, sondern vielmehr zu vernehmen, was deren Sinn sei. Schon die bloßen Wörter, die von der Kanzel rauschen, sind unverständlich und schreien nach Erklärung: Wieso hat uns Christi Tod erlöst, wo sich doch niemand erlöst fühlt? Wieso ist Jesus ein Gottmensch, und was ist ein solcher? Was soll es mit der Trinität, der Parthenogenesis, dem Essen des Körpers und dem Trinken des Blutes usw. usw.?» In dieser Beziehung ist besonders das Kapitel über «Christus als Symbol des Selbst» aufschlußreich. Auch für das dogmengeschichtliche Verständnis der Gnosis ist hier manches zu holen.

In eine ganz andere Welt führt uns *Heinrich Zimmer* in seinem als 1. Band seiner Gesamtwerke nun auch in deutscher Übersetzung erschienenen Quellenwerk **Mythus und Symbole in indischer Kunst und Kultur** (Rascher, Zürich 1951). Nachdem man diese uns im ganzen so fremde Gestalten- und Formenwelt durchwandert hat, läßt man sich von ihm gerne als Quintessenz einer alten chassidischen Legende sagen: «Der wahre Schatz, der unser Elend und unsere Leiden beendet, ist niemals weit fort; er ist in keiner entfernten Gegend zu suchen; er liegt im innersten Winkel unseres eigenen Hauses verborgen: das will sagen, in unserem eigenen Wesen. Und er liegt hinter dem Ofen, dem leben- und wärmegebenden Zentrum unseres Daseins, dem Herzen des Herzens — wenn wir nur zu graben verstanden. Aber da ist die seltsame und hartnäckige Tatsache, daß nur nach einer gläubigen Reise in eine entfernte Gegend, ein anderes Land, eine fremde Landschaft uns der Sinn der inneren Stimme enthüllt werden kann, die unsere Suche lenken kann.»

Der das sagt, war ein Indologe und dachte dabei an die indischen Texte. Wie lange dauert es wohl, bis die christlichen Theologen merken, daß es sich nicht anders auch mit uns und unserem Verhältnis zur Bibel verhält? Fritz Buri

Preisausschreiben

Der Vorstand der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion schreibt die folgende Preisfrage zur Beantwortung bis 1. Mai 1956 aus: **Eine kritische Untersuchung der modernen Auffassung der Anthropologie in bezug auf die Anthropologie der christlichen Dogmatik.**

Nähere Auskünfte erteilt der Schriftführer der Gesellschaft, Dr. A. H. Haentjens, Heemstede (Holland), Heemsteedse Dreif 97.